Entretien avec Michel de Certeau

• ***Ignacio Gárate Martínez*** •

Hiver 1982, en fin de matinée, j'aurai un entretien avec Michel de Certeau ; je ne connais pas bien Paris et tout déplacement me semble une aventure. Rue d'Allerey, dans le XVe, une immense résidence ne fait qu'accroître la peur de m'égarer. Restons tranquille ! Certeau m'a livré son code.

Si je viens le voir, c'est parce que, frappé par un paragraphe de son dernier livre, j'ai envie de connaître l'homme qui jongle avec le sens avec une telle profondeur, construisant en liberté un principe éthique de la rhétorique :

> « Cette clarté, allusion kafkaïenne à la Shekina de Dieu dans la tradition juive, serait peut-être l'éclat même d'un désir venu d'ailleurs. Mais elle ne se donne pas au travail ni à l'âge. Elle est testamentaire : c'est un baiser de la mort. Elle n'apparaît qu'au moment où la porte se clôt devant le mourant, c'est-à-dire au moment où la demande s'éteint, non d'elle-même, mais par manque de forces vitales pour la soutenir. Alors s'accomplit la séparation. Alors le gardien se penche pour crier à l'exténué quelle est la nature de son attente : “Cette entrée n'était faite que pour toi. Maintenant je m'en vais et je ferme la porte.” En attendant cette dernière heure, l'écriture demeure. Son travail, en la région d'entre-deux, joue sur l'inacceptable et insurmontable division. Il dure (il durera) toutes les années qui s'étendent depuis la première demande que l'homme de la campagne adresse au gardien de son désir, jusqu'à l'instant où l'ange se retire en laissant le mot qui met fin à la patience. Pourquoi écrit-on en effet, près du seuil, sur le tabouret désigné par le récit de Kafka, sinon pour lutter contre l'inévitable[1] ? »

Nous avons parlé longtemps, et dru, de tout, tout ce qui me venait à l'esprit, de plus en plus conquis par cet homme de parole qui savait aussi trouver les mots. Lorsque je compare la position féminine de Schreber et celle de Jean de La Croix, dans *La nuit obscure,* il répond d'un trait :

---

1. M. de Certeau, *La fable mystique,* Paris, Gallimard, 1982.

> « Pour Schreber, il faut être au lieu d'un Tout, tapisser le ciel et l'univers avec son propre discours, masculin et féminin en même temps ; mais précisément, il n'y a jamais d'Autre ; enfin, ce qui pour Schreber est fondamentalement terrifiant, c'est qu'il y ait de l'Autre, tandis que pour Jean de La Croix, ou pour ces mystiques, au contraire, ce qui articule tous leurs pas, c'est le postulat de l'Autre. »

Ce n'est qu'à la fin de cet entretien que je lui ai demandé de participer comme assesseur au jury de ma thèse et c'est la première amitié qu'il m'a faite. L'année suivante, nous nous sommes retrouvés à Bordeaux pour la soutenance et, à partir de là, nous avons maintenu jusqu'au bout de sa vie une relation épistolaire brève mais affectueuse en souvenir de ce qu'il a appelé « un croisement de marcheurs ».

Nous avons partagé tant d'intérêts… Les siens, universels et érudits, pouvaient entendre les bribes de ma curiosité téméraire. Croire – je dirais aussi aimer – sans objet, sans prétendre à l'épuisement de l'objet dans la croyance, en fut le dernier.

Je découvris durant cette période de thèse ses travaux sur l'institution, et je compris le sens de notre rencontre, que je n'articulais pas auparavant. Du « Roman psychanalytique et son institution[2] », à « Lacan : une éthique de la parole[3] », ou « Jouer avec le feu » (préface au livre de M. Cifali[4]), Michel de Certeau sculptait, avec les outils de la critique littéraire une analyse du discours psychanalytique et de son institution. Il révélait le déplacement de Freud, de *l'Aufklärung* au roman, et du roman à la tragédie.

> « L'appareil freudien se distingue pourtant doublement du modèle de la tragédie auquel il a recours. D'abord, il entend repérer des forces qui articulent le déroulement psychique effectif, et pas seulement les figures d'un spectacle. Il s'agit d'une représentation, mais explicative de ce qui se passe. Si le modèle est tragique, son fonctionnement est historique[5]. »

Pour Certeau, Freud amorce un retour au mythe à partir du roman, mais se tient en général au stade intermédiaire, « dans cet entre-deux qu'est la tragédie ». Il

---

2. René Major, dans « Géopsychanalyse, les souterrains de l'Institution », Paris, *Confrontation*, 1981. Cf. l'édition définitive de Luce Giard, *Histoire et psychanalyse, entre science et fictions,* Paris, Gallimard, « Folio histoire », 2002.
3. Dans *Débat*, n° 22, Paris, Gallimard, novembre 1982. Cf. l'édition définitive de Luce Giard, *ibid.*
4. « Jouer avec le feu », dans Mireille Cifali, *Freud pédagogue ?*, Paris, Inter-Éditions, 1982, p. 9.
5. « Le roman psychanalytique et son institution », dans *Géopsychanalyse…, op. cit.*

s'agit d'un style d'analyse critique dont la fraîcheur réside, à mon sens, dans une articulation des dispositifs d'analyse en sciences humaines qui ne sortent de leur ghetto spécifique que pour nous éclairer, appliquées à un autre discours dont la proximité ne nous était pas apparue auparavant. C'est ainsi qu'il situera Lacan dans une « archéologie chrétienne[6] » : « Alors que la tradition juive s'ancre dans la réalité biologique, familiale et sociale d'un “corps” présent [...] le christianisme a reçu sa forme d'être séparé de son origine ethnique et de rompre avec l'hérédité. » Le corps est perdu, mis à distance, au profit du Logos. L'absence de ce corps donnera naissance aux corps ecclésiaux, doctrinaux ou « glorieux », amorce d'une analyse de l'institution analytique lacanienne, qui se renforce dans la mesure où le discours se *dé-réalise*.

On pourrait se demander quelle rigueur préside à cet exercice critique dont la méthode ne semble pas interdire le mélange – même savant – des genres du discours.

La rigueur, ici, n'est pas d'ordre théorique, du moins n'est-elle pas inscrite dans le champ d'exercice du savoir positif ; la production discursive se fait dans la quête d'une *clarté* interdite aux choses et que la production même de l'écriture ne parvient qu'à voiler. De là, l'importance de la croyance, de l'adhésion hors objet. La croyance rend la quête inévitable, tout en sachant que son objet sera caché par un voile inexpugnable.

Le principe épistémologique de Michel de Certeau se situe dans cette aire : établissement de ponts entre les différents discours en « sciences humaines » ; fiabilité éthique plutôt que scientifique. Nous pouvons y adhérer sans crainte, dans la mesure où le champ des sciences humaines est davantage celui de l'expérience que celui de l'expérimentation ; si l'on peut parler des conditions de possibilité scientifiques de production de l'expérimentation, on ne peut que parler d'une *éthique de l'expérience*.

D'ailleurs, les problèmes des institutions – psychanalytiques, entre autres – ne font pas appel à l'expérimentation ; il s'agit de transmissibilité d'une expérience, de témoignage d'un passage, de maintien de la vivacité d'un discours sous la forme de questions. En un mot : quelle « pédagogie » instaurer pour la formation des analystes et la transmission du discours psychanalytique ?

6. « Lacan, une éthique de la parole », *Débat, op. cit.*

Au temps présent, les institutions se forment à partir d'un corpus doctrinal qui les légitime. On invoque des principes épistémologiques : « continuité » freudo-lacanienne ou « rupture » paradigmatique. Quels que soient les efforts de tels dispositifs, ils ne peuvent pas parvenir à cette clarté testamentaire qui préside à la quête d'une personne. Pour la personne, face à l'expérience, il ne saurait s'agir de ligne doctrinale. Elle a à faire face à son expérience entière, sans hiérarchie d'importance, ni objectivation signifiante. La vérité d'un enchaînement signifiant n'est que singulière et subjective.

> « … La psychanalyse ne se soutient que grâce aux “résistances” qu'elle y rencontre et, définie encore par l'idéologie d'une culture, au “supposé-savoir” dont elle s'accrédite pour jouer (de) ce qu'elle fait croire[7]… »

Cela en dehors de l'*a-priori* de l'unité individuelle, du privilège de la conscience et du mythe de l'éducation. Aux prises avec la question de la transmission, l'enseignement de la psychanalyse serait :

> « … Ce que la psychanalyse cache ou refoule d'elle-même. Dès lors, il n'y aura pas de pédagogie psychanalytique sans une critique de ce qui est pédagogique dans la psychanalyse[8]. »

Si, pour l'analyste praticien, les congrès sont parfois des défouloirs, sortes de « repos du guerrier » où il se délasse de l'écoute au profit du brillant d'une parole publique, la question de l'enseignement de l'analyse va au-delà, car il ne s'agit pas d'une aire de repos, mais de la question des résistances, de la prise de parole et du désir agissant dans le procès pédagogique. Le silence, guetté comme un signe dans la cure, ne peut pas se muer en logorrhée à la tribune, pour servir un conservatisme social à l'œuvre dans le champ freudien « et qui l'organise encore à son insu[9] ».

Au fond, pour Certeau, ce qui est à ses côtés nous parle mieux de la chose que son analyse même. Cette perspective structurale, au-delà des formes, structurale au sens où le discours structure le monde pour ceux qui se trouvent habiter le langage, le mène de la mystique à la linguistique, en passant par l'histoire et la psychanalyse. Il garde toujours, comme une croix, cette liberté de la pensée qui conduit non pas à la chaire des savants, mais à la grisaille du quotidien.

---

7. *La fable mystique, op. cit.*
8. « Jouer avec le feu », *op. cit.*, p. 9.
9. *Ibid*.

Tel est le destin de la quête mystique, et l'université ne s'y est pas trompée qui ne sut intégrer son discours qu'en 1984 à l'EHESS, mais son désir n'était pas inscrit dans la répétition inlassable du discours universitaire. Il fallut ce « goût du folklore des Californiens », selon ses propres mots, pour qu'il occupât un poste de titulaire à l'université de Californie à San Diego.

Il n'y a rien à dire de ces faits, la question qui taraude Certeau n'est pas positive au sens universitaire, elle ne correspond même pas à une envie, il ne s'agit pas d'une décision individuelle, c'est une question de sujet à laquelle il ne peut pas échapper : il s'agit d'une pratique de la littérature comme pratique du désir. Nulle attente dès lors quant à l'objet, seule cette clarté annonciatrice d'une fin qui, pour lui, est arrivée le jeudi 9 janvier 1986.

Il nous laissa alors, entre les lèvres, l'envie d'une dernière question, le regret d'un dialogue inachevé.

Notre entretien reste d'actualité par la pertinence de son questionnement sur la différence hors sexe, mais aussi parce qu'il situe, au commencement, une ségrégation qui supprime l'explosion de haine par l'instauration de la différence, non sexuelle, du deux : père et fils.



Ignacio Gárate : Je voudrais commencer par une question qui peut paraître banale, mais dont je pense qu'il faudrait éclaircir le sens, du moins celui que vous proposez, à savoir l'application de la psychanalyse à la littérature, par exemple, pour quoi faire ? Quel serait son intérêt ?

Michel de Certeau : À mon avis, il ne s'agit pas d'une application. Dès le début de son œuvre, c'est-à-dire en commençant les *Études sur l'hystérie*, Freud, déjà, dit qu'il est surpris par sa découverte psychanalytique et que le discours scientifique proportionné à cette découverte l'oblige à quitter le discours scientifique et le déporte vers ce qu'il appelle le style des romanciers et des poètes ; autrement dit, il y a quelque chose dans la nature même de l'expérience analytique qui est de type littéraire. Et je pense que c'est quelque chose qui est marqué dès le début de l'œuvre de Freud, qui va s'accentuer d'ailleurs au fur et à mesure de la vie de Freud, et à la fin, pendant ses vingt dernières années, le personnage central, ce n'est ni le client ni l'inconscient, c'est l'écrivain, c'est l'écriture. Au fond, on retrouve exactement la même chose chez Lacan : le début de la carrière de Lacan, même avant sa thèse, c'était de déceler, dans les processus psychotiques qu'il analysait, ce qu'il appelait des *schizographies*, c'est-à-dire des procès de type littéraire qui, disait-il déjà, sont absolument du même type que des procès du surréalisme, etc. Autrement dit, je pense que dans la psychanalyse, il y a une découverte, on pourrait dire une redécouverte de la littérature en tant que problème théorique. Dans cette perspective, on pourrait dire que Freud, c'est le renouveau de la rhétorique ; la *Science des rêves,* c'est justement l'analyse d'un certain nombre de procédures productrices de représentations et ces procédures sont de type rhétorique : la condensation que l'on dit métonymie, la métaphore, etc. Une redécouverte de ce qu'on appelait, jusque-là, les figures de rhétorique et dont on avait perdu la signification pour en faire simplement des sortes de classifications des ornements du langage. Une redécouverte de ce champ-là comme formalité de pratiques organisatrices de représentations et aussi comme jeu, dans le champ du langage, de quelque chose qui ne relève pas de ce qu'immédiatement ce langage énonce, annonce. De ce point de vue, je ne dirais pas qu'il y a un problème de l'application de la psychanalyse à la littérature, je dirais plutôt que la théorie psychanalytique est fondamentalement de type littéraire.

I.G. : Si la psychanalyse n'est pas extérieure à la littérature, et réciproquement, cela veut dire que les ornements du langage ne sont pas seulement des ornements, mais qu'ils disent quelque chose en eux-mêmes.

M. de C. : C'est un jeu de l'Autre dans la langue, avec quelque chose qui est très intéressant et c'est, pour le dire bêtement, le rapport à une dimension de réel.

J'avais essayé d'analyser ça dans un texte que j'ai publié, « Le roman psychanalytique et son institution » ; justement, l'institution dans le champ analytique tend à répondre à l'interrogation qui se pose au discours à partir du moment où le discours est dégagé de sa valeur d'expression de réel. Il y a donc quelque chose concernant l'extériorité du langage qui va être pris en charge sur des modes politiques, et d'ailleurs extrêmement difficiles, par l'institution. J'y disais que la conception du discours chez Freud est de type mallarméen, mais il y a une question qui concerne la réalité de l'histoire qui va être représentée par le rapport que ce discours mallarméen de Freud entretient avec l'opacité têtue, politique, rusée, constituée par l'institution.

I.G. : En ce sens, vous ne rejoignez pas les personnes qui font du discours de la psychanalyse une méthode de critique littéraire, par exemple les travaux de C. Mauron [10] qui donnent lieu à la psychocritique ?

M. de C. : Ce n'est pas exclu ; ça dépend de ce qu'on appelle « méthode de critique littéraire ». Si vous voulez, on pourrait partir du fait, pour ne retenir que quelques monuments, que la moitié de l'œuvre de Freud et les deux tiers de

10. Comme le dit Pierre-Marc de Biasi, C. Mauron cherchait à réduire l'hétérogène (les différences entre les textes de l'écrivain) à l'homogène (la métaphore obsédante qui dit la même chose sous des formes différentes). La « textanalyse » génétique cherchera, en un même point du texte, à débusquer ce que les brouillons de ce fragment contiennent d'hétérogène, en quoi leurs différences permettent au critique de « déjouer les trafics de la censure » (Bellemin-Noël). Dans une telle perspective, les brouillons, les manuscrits seront conçus comme une extension utile de ce sujet problématique qu'était le texte. Le texte présentait la difficulté de n'offrir au textanalyste que des conditions très limitées pour l'exercice de « l'association libre » qui permet d'interpréter. Les brouillons seront l'occasion de construire les chances d'une psychocritique plus proche de la relation analytique qui offrirait quelquefois à l'herméneute ce « mot nouveau » dont s'enrichit l'interprétation des phénomènes inconscients. Une telle conception consiste à faire de l'avant-texte un véritable « sujet », une sorte d'équivalent du « patient », qui accumule lapsus, lacunes, oublis, actes manqués et défaillances, et rend manifestes ces dysfonctionnements du discours par lesquels le désir pourrait (comme dans l'expérience de l'analysant sur son divan) se laisser deviner à la faveur des associations libres qui permettent de suivre le glissement d'une concaténation verbale à une autre jusqu'à la formule latente où le désir s'énonce intempestivement. Avec la poétique et la sociocritique, la psychanalyse a été l'une des premières approches critiques à s'impliquer dans la voie génétique (P. Bellemin-Noël, J. Willemart) ; elle constitue toujours un champ d'étude central pour la théorie de la genèse (D. Ferrer).

l'œuvre de Lacan sont consacrés à des œuvres littéraires. Est-ce que par là on a une méthode d'analyse de textes littéraires ? Oui et non ! Le problème posé par cette idée de méthode, c'est la volonté de maintenir à un texte littéraire le statut objectiviste que lui ont donné deux siècles de tradition depuis l'*Aufklärung*, c'est-à-dire depuis qu'on a élaboré un type de scientificité qui a rangé comme son extériorité ce qu'on s'est mis à appeler la littérature. La littérature, c'est le reste d'une figure historique de la science. Mais dans la mesure où Freud rompt avec cette conception de la scientificité, il rompt aussi avec cette théorie de la littérature, enfin, disons, avec cette position historique de la littérature. En s'établissant, justement, sur cette frontière, il n'obéit ni à ce qui caractérisait cette scientificité, ni à ce qui caractérisait cette conception de la littérature. Alors, ce que je reprocherais à un certain nombre d'applications de la psychanalyse à la littérature, c'est de restaurer simultanément dans Freud, ou dans la tradition freudienne, une conception scientiste de la psychanalyse et une conception, je dirais, positiviste de la littérature.

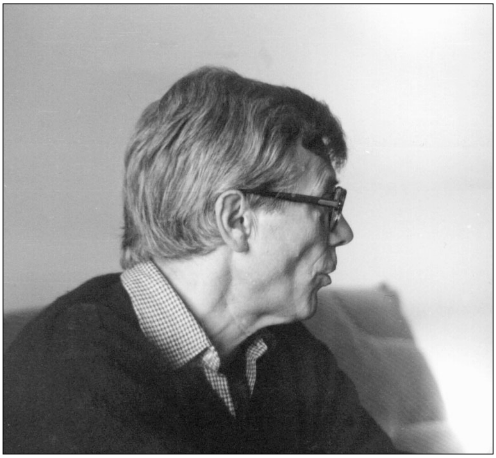
I.G. : Voilà ! Parce qu'avec cela, vous me faites penser que le discours de la psychanalyse a été fondateur de quelque subversion.

M. de C. : Absolument, oui !

I.G. : Subversion qui va à l'encontre de cette approche d'analyse littéraire technique, positive, etc. Alors, dans *La fable mystique*[11], vous faites aussi référence à cette conception « autre » de la psychanalyse et vous rompez, d'une certaine manière, avec cette idée que l'on pouvait avoir de la mystique comme quelque chose qui aurait trait à l'ineffable, quelque chose dont on ne pourrait rien dire, une sorte d'approche spiritualiste qui serait définie par la « transe » dont on ne pourrait rien dire. Et vous arrivez à dire que, dans la mystique, un peu comme dans la progression dont peut parler Thérèse d'Avila dans « Les demeures intérieures[12] », c'était une approche qui avait aussi ses paliers, soit une topologie.

M. de C. : Le problème de l'ineffable se retrouve tout autant, quoique sur un autre mode, dans le champ analytique. Je veux dire que c'est la possibilité de constituer une scientificité sur la définition d'un objet. C'est l'objet qui est fuyant. Justement parce que, dans un cas comme dans l'autre, le problème qui organise cette science-là, ce type-là de science, c'est la question du sujet. L'ineffable, c'est le sujet ; et c'est ce qu'on retrouve aussi bien dans la mystique que dans l'analyse. Ce

11. *La fable mystique*, *op. cit.*
12. Thérèse d'Avila, *Œuvres complètes*, trad. des Carmélites, rééd. en 4 vol., Le Cerf, 1982.



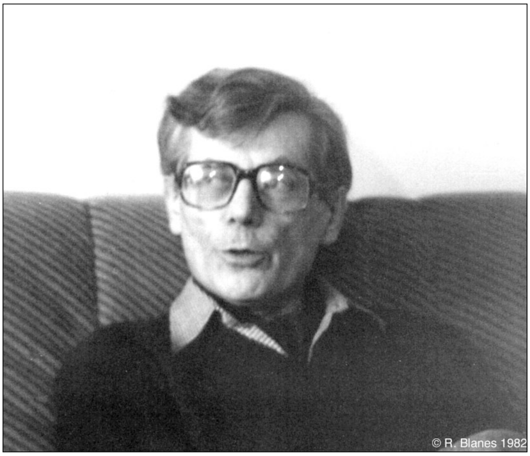
© Régine Blanes

qui n'empêche pas des aspects de scientificité qui sont représentés par l'organisation de procédures contrôlées, c'est-à-dire des méthodes d'analyse, etc. Mais l'objet, lui, n'est pas saisissable. C'est ça l'ineffable. Dans cette perspective, tous les mystiques ont récusé qu'on identifie la question du sujet ou la question mystique, c'est-à-dire la question du sujet défini par un Autre qu'on ne peut pas objectiver, par l'extase ou par des phénomènes psychologiques ; l'extase, c'est une sorte d'épisode tout à fait secondaire ; on pourrait dire que c'est comme le mur du son ; quand on passe d'un espace à un autre espace, de l'organisation d'un monde d'objets à la question du sujet, alors il y a sur la frontière des séismes comme le mur du son quand on change de vitesse. L'extase ou des phénomènes psychiques ou physiques, etc., marquent cette frontière-là. Mais tous les mystiques ont toujours dit que s'arrêter à ces épisodes de changement d'espace, pour filer ma comparaison, c'est se tromper complètement sur ce qu'est la mystique. La mystique au contraire va toujours plus loin et tend vers ce que l'un des grands mystiques de la fin du Moyen Âge, Ruusbroec[13], appelait déjà « la vie commune », l'ordinaire. D'ailleurs, c'est aussi à cela qu'aboutit normalement une analyse. C'est la vie grisaille, la vie de tous les jours, mais vécue et pensée théoriquement autrement.

I.G. : En ce sens, il y a quelque chose de très curieux qui se passe par exemple chez Jean de La Croix. Ce dernier, qui, dans *La nuit obscure de l'âme*, se met dans une position féminine pour être, en quelque sorte, une femme qui va être la maîtresse de l'aimé, et qui ensuite donne une explication de son poème, une explication dans laquelle je dirais qu'il « rationalise ». Alors qu'il y a un problème dont

13. Jan Van Ruusbroec (1293-1381). Maître spirituel dont les leçons inspireront la *Devotio moderna*, il a donné ses lettres de noblesse à la littérature néerlandaise, et, avec *L'ornement des noces spirituelles*, un des chefs-d'œuvre de la littérature mystique chrétienne. Il prolongeait la mystique rhénane, tout en adoptant, avec le vocabulaire essentialiste, un mode d'approche plus traditionnel que celui de Maître Eckhart, de Tauler ou de Suso (source E.U.).

vous parlez dans votre livre aussi, c'est la *shekina* [14] de Dieu, c'est-à-dire ce caractère féminin de Dieu le Père. Est-ce que l'on pourrait retrouver un certain parallélisme entre la *shekina* et cette intuition de Jean de La Croix lorsqu'il se met en position féminine à côté de Dieu ?



© Régine Blanes

M. de C. : Alors là, on pourrait dire justement qu'il y a quelque chose qui est assez intéressant, assez fondamental même, et c'est que ce temps, cette élaboration théorique mystique, a été essentiellement le fait d'expériences féminines, et tendait à rappeler, par le fait d'expériences féminines, qu'il y a quelque chose qui ne dépend pas de la différence sexuelle, bien que l'on ne surmonte jamais une problématique du « deux », c'est-à-dire de la différence ; mais que la différence n'est pas fondamentalement de type sexuel. Et ça, on pourrait le retrouver, par exemple, je ne sais pas, dans un certain nombre d'évocations faites par Lacan en ce qui concerne l'âme, dans *Encore* ou dans d'autres textes, mais je veux dire qu'il y a plusieurs types de définition qu'on peut donner de l'âme, enfin que l'on peut reconnaître dans Lacan en ce qui concerne l'âme. Il y en a avec lesquelles je ne serais pas absolument d'accord, par exemple : « L'âme, c'est ce qu'on pense du corps », affirmation qui en même temps met en cause une question de symbolique qui est constitutive de corps. Mais, je retiendrai plutôt une orientation qui consiste chez Lacan, par exemple à dire : « L'âme, c'est ce qui tient tête à l'intolérable. » Au fond, une sorte de principe éthique, et Lacan à ce moment-là dit : c'est hors sexe.

I.G. : Principe éthique qui ne se résumerait pas à une éthique du Bien.

M. de C. : Non ! Ce n'est pas une *morale* ; le principe éthique, c'est une ouverture d'espace qui n'est autorisée par aucun fait. Il y a un monde sur lequel il faut être lucide, qui est organisé par un certain nombre de données, et le principe éthique est quelque chose qui ouvre un avenir sans être autorisé par des faits.

14. *Shekina* signifie en hébreu « demeure » ; dans la *Kabbale*, en tant que dixième et dernière *sefira*, elle représente le principe féminin du monde divin, elle est aussi l'épouse.

I.G. : un espace pour la durée ?

M. de C. : Un espace pour le défi ou pour le poème…

I.G. : Alors, un espace pour la *tuchè* comme rencontre inespérée ?

M. de C. : Non ! Plutôt une lutte contre le destin. Ça, ça n'est pas sexuel, et je pense justement que cette espèce d'oscillation entre un dieu masculin et un dieu féminin, ou dans la position de Jean de La Croix comme vous le disiez, ou chez beaucoup de mystiques qui sont tantôt masculins, tantôt féminins, qui met en cause quelque chose qui est à la fois le maintien d'une différence toujours organisatrice, une théorie du deux et, d'autre part, une relativisation du caractère sexuel stable de cette différence. Il y a quelque chose d'autre qui est en jeu, là.

D'ailleurs, un certain nombre de recherches contemporaines dans le champ de la psychanalyse le retrouvent, on peut dire par exemple que ceci n'est pas sans analogie avec ce que Michèle Montrelay appelle « l'ombre[15] ». Ce qui, au fond, met en cause aussi un problème très important dans la psychanalyse, à savoir que la psychanalyse a misé globalement sur la division : *analytique,* ça veut dire couper, découper, articuler, pouvoir articuler quelque chose qui vient. Il reste le problème de savoir pourquoi ça vient, qu'est-ce qu'il y a, ce qui est un problème qui concernerait le moteur ou la pulsion ou, en tout cas, de l'un qui arrive. Qu'est-ce que c'est que ça ? C'est précisément une question sur laquelle on s'interroge et qui était centrale chez ces mystiques. C'est la question du vouloir-vivre ; il y a un certain lien entre la question de cet « un » ou de ce qui fait mouvoir et puis, d'autre part, la question de l'âme, ou la question de l'ambivalence, je dirais de l'instabilité de la sexualisation par rapport à ce problème. Ce que la psychose dévoile, d'une certaine façon. On peut dire que toute la méthode thérapeutique de Gisela Pankow ou d'autres, pose le problème d'un traitement analytique quand on ne peut pas compter sur la différence sexuelle ou qu'elle n'est pas encore marquée.

I.G. : Est-ce que vous faites une différence entre la position féminine de Schreber, qui pouvait être déterminée par le prénom de son père Gottlieb, et celle de Jean de La Croix ?

M. de C. : Oui, je crois que cela n'a aucun rapport, parce que, justement, pour Schreber, c'est la négation de cette différence. Schreber, il faut qu'il soit dans la place où il y a tout et qu'il tapisse, comme ça, le ciel et l'univers de son propre discours, à la fois masculin et féminin ; mais, seulement, il n'y a jamais d'Autre. Ce qui

15. M. Montrelay, *L'ombre et le nom*, Paris, Minuit, 1977.

est fondamentalement terrifiant pour Schreber, c'est qu'il y ait de l'Autre, c'est abyssal. Tandis que, pour Jean de La Croix ou pour ces mystiques, au contraire, ce qui articule toute démarche, c'est le postulat de l'Autre.

I.G. : Comment entendez-vous l'expression de Lacan dans le séminaire XI : « Dieu est inconscient » ?

M. de C. : Il faudrait savoir ce que veut dire inconscient. Lacan dit beaucoup de choses, beaucoup de boutades aussi. On pourrait dire par exemple, pour entendre cet énoncé, que Dieu a, dans l'hypothèse mystique religieuse des XVIe et XVIIe siècles, le rôle et la fonction qu'a l'inconscient chez Freud. Qu'est-ce que c'est, l'inconscient ? C'est une hypothèse nécessaire, relative à un certain nombre de fonctionnements. Il faut, pour l'élaboration de ces fonctionnements, de ces procédures psychanalytiques, une espèce d'horizon et de champ relativement auquel ce soit possible. Dans cette perspective, on pourrait dire que l'inconscient est pour Freud ce que *Utopia* [16] est pour Thomas More : un espace où pouvoir déployer ces procédures.

Dans cette perspective, on pourrait dire : Dieu est à la mystique ce que l'inconscient est à la psychanalyse. Maintenant, si on prend littéralement l'énoncé : Dieu *est* inconscient, vous avez aussi un certain nombre de théories mystiques, à commencer par Jakob Boehme, qui disent « Dieu a commencé par une espèce de fureur complètement aveugle » ou « au début il y a la haine », une pulsion qui, dans la théorie de Jakob Boehme et pour la prendre comme exemple, est une espèce de violence qui va donner lieu, petit à petit, à une distinction, à une différenciation où il y aura un Père et un Fils, mais qui est déjà un phénomène secondaire par rapport à cette haine originelle. Ainsi, on pourrait dire : Au commencement, il y a l'inconscient. Une espèce d'aveugle pulsion.

I.G. : Dans le prologue que vous faites au livre de Mireille Cifali, *Freud pédagogue* ?, vous dites que parler de psychanalyse en dehors du champ de la clinique, c'est sauvegarder cette hypothèse qui donne naissance à la psychanalyse. C'est-à-dire sauvegarder le fait qu'il y a des choses qui ne sont pas expliquées. La clinique pourrait aboutir à dire que l'on a expliqué l'inconscient et que, d'une certaine manière, ceux qui en parlent dans un autre champ, sans être à proprement parler des « applicateurs », sauvegardent cette ouverture à de l'inexpliqué.

16. T. More, *L'utopie*, éd. et trad. M. Delcourt, Droz, Genève, 1983.

M. de C. : Oui, c'est en effet un problème général, mais qui joue aussi dans le cas de la psychanalyse. L'élucidation d'un certain nombre de pratiques contrôlées, qui ont donc forme thérapeutique et qui deviennent des interventions, postule toute une série de paradigmes globaux et aussi de champs globaux. Par exemple, dans la psychanalyse, il y a quelque chose qui fonctionne sur une hypothèse occidentale qui n'est jamais prouvée et qui n'existe pas dans bien d'autres cultures, à savoir qu'il doit y avoir de la parole, ça doit parler. Tout analyste est dans une relation avec quelqu'un et dit : Il y a quelque chose dans ce discours *qui parle*. Voilà le postulat, quelque chose *d'autre* qui parle. Ce postulat, qui est complètement occidental, est totalement nul, c'est-à-dire non recevable, quoique indécidable, dans une perspective hindoue. C'est une espèce de condition de possibilité indéterminable pour toute une série de procédures contrôlables, qui elles sont décidables, etc. Dans le champ analytique, on a ça constamment.

I.G. : Une dernière question, qui serait : Tout de même, l'Amérique est bien le représentant de la science positive… Freud aurait dit en y arrivant : « Je leur amène la peste » ; de cette peste éventuelle, ils ont fait une espèce de bacille qui se soigne avec des antibiotiques de parole. Et vous, vous avez choisi l'Amérique, pourquoi ?

M. de C. : Je n'ai pas choisi l'Amérique, j'ai fait des expériences en Amérique. J'y suis comme travailleur immigrant dans un lieu particulièrement étrange, la Californie et le sud de la Californie, parce que ce n'est pas exactement l'Amérique. Je crois que la véritable coupure du monde occidental actuel, ce sont les Rocheuses et pas l'Atlantique. L'Est américain ressemble beaucoup à l'Europe et, par contre, la Californie, ce pays qui est la troisième ou quatrième puissance économique du monde et qui est encore un pays immigrant, qui n'a pas de racines – plus de la moitié de la population n'est pas née là –, représente une espèce d'expérience sociale extraordinairement surprenante, la naissance d'une société à elle-même, sur la base d'une instabilité des identités et donc d'une prolifération des pratiques intercollectives, une sorte de réseau brownien de compétition où chacun vaut ce qu'il produit et non ce qu'il est.

C'est en effet une expérience assez étrange, extraordinaire, mais qui n'est pas pour moi l'adoption – enfin, ça pourrait l'être d'ailleurs, mais ce n'est pas le cas – d'une nouvelle citoyenneté ou peut être d'une façon différente de vivre. Je dirais que ce qui m'intéresse en Californie, c'est ce lieu de créativité formidable par rapport à ce qui, comme le disaient déjà les vieux témoins du XVIe siècle, apparaît comme un peu corrompu, un peu vieillissant dans l'Europe.

Ce vent violent du Pacifique a quelque chose de stimulant et de rafraîchissant, même s'il a aussi une brutalité, une sauvagerie et une créativité choquante, qui fait choc. C'est une expérience, combien de temps durera-t-elle ? Je n'en sais rien.

I.G. : Et c'est une expérience qui est reçue ?

M. de C. : Oui, ils ont le goût de l'exotisme, finalement j'en fais partie aussi, comme le pionnierisme spatial ou la biologie ; je suis à San Diego, dans la capitale mondiale de la biologie, qui représente aujourd'hui ce qu'était la physique nucléaire il y a quarante ans, qui est en train d'être bouleversée. Il y a aussi une espèce d'intérêt, justement, pour de l'innovation, même s'il faudrait tempérer cela par des questions qui concernent la récession économique aux États-Unis comme partout, et quantité de problèmes de pouvoir.

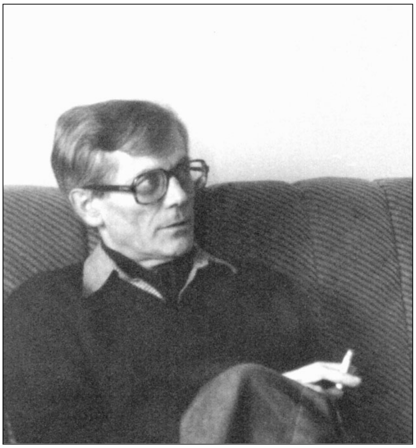
Globalement, il y a un intérêt pour ce qui ouvre un autre espace. Je participe à ce style californien *de facto*, bien que je n'y participe pas subjectivement. Ce contraste même fait partie de ce qui intéresse la Californie du Sud.

I.G. : Jamais l'Espagne, alors ?

M. de C. : Ça, c'est très différent ; au fond, j'ai surtout connu l'Amérique latine, j'ai beaucoup travaillé au Chili, en Argentine, au Brésil. L'Espagne a plutôt été pour moi le lieu d'un travail historique concernant le XVIe siècle ou le XVIIe. Je suis donc allé un certain nombre de fois en Espagne et je pense qu'il y a quelque chose d'absolument fascinant dans la fermentation espagnole ; peut-être quelque chose aussi qui reste mystique par cette proximité que la lutte entretient avec la parole et avec la mort.

Il y a quelque chose dans l'expérience espagnole qui, au niveau littéraire, au niveau de la vie sociale, est énorme et peut-être, d'ailleurs, pour cette raison même, si fréquemment refoulé par le reste de l'Europe. Parce que c'est un scandale de voir, par exemple, l'insuffisance de l'information française en ce qui concerne l'Espagne.

I.G. : Je vous remercie.



© Régine Blanes